Avicena y la división de las ciencias especulativas en base al *subiectum scientiae*

Rafael Pascual, L.C.

Introducción

En el recorrido que hemos estado haciendo, a través de diversos artículos, para estudiar la división tripartita de las ciencias especulativas a lo largo de la historia, nos hemos asomado a dos figuras fundamentales: Aristóteles[1] y Boecio[2]. La primera pertenecía al mundo antiguo, y junto con Platón representaba el punto culminante de la filosofía griega. La segunda, en cambio, se encontraba en el tránsito del mundo antiguo al medieval, y se trataba de una figura emblemática del pensamiento latino. Ahora, en cambio, nos vamos a encontrar con un pensador islámico oriental, el cual tendrá un influjo considerable en la escolástica del occidente europeo.

En efecto, entre Boecio y Tomás de Aquino encontramos a Avicena, otro gran intermediario e inspirador de la síntesis filosófica que llevará a cabo el Doctor Angélico. Si en nuestro recorrido histórico habíamos encontrado primeramente a los filósofos paganos, aunque teístas, y sucesivamente al filósofo cristiano que en el occidente latino sirvió de puente entre el mundo antiguo y el medieval, nos encontramos ahora con un nuevo afluente que contribuye con su aportación

[1] Cf. *La división de las ciencias en Aristóteles*, en «Alpha Omega», 3 (2000), pp. 41-59.

[2] Cf. *Boecio y la división de las ciencias especulativas en el 'De Trinitate'*, en «Alpha Omega» 4 (2001), pp. 67-86.

Alpha Omega, VI, n. 2, 2003 - pp. 283-300

original a la crecida que experimentó la cultura occidental de los siglos XII y XIII: el del mundo árabo-islámico[3].

Avicena (Ibn Sina), filósofo musulmán persa[4], recogió en el paso del primero al segundo milenio la rica tradición del saber aristotélico y neoplatónico[5] en una síntesis enciclopédica original que ejerció un gran influjo en occidente, gracias a las versiones latinas que, desde las importantes escuelas de traductores – que prestaron con su labor un servicio precioso –, se difundieron ampliamente y fueron objeto de estudio en las primeras universidades que por aquel entonces nacieron[6].

---

[3] En efecto, como dice Anawati, por una parte «les 'philosophes arabes', en particulier Avicenne et Averroès, ont joué un grand rôle dans la transmission de la pensée d'Aristote en Occident au moyen âge» (G.C. ANAWATI, *Saint Thomas d'Aquin et la Métaphysique d'Avicenne*, en *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, P.I.M.S., Toronto, 1974, vol. I, p. 449); y por otra, «On n'obtiendra aucune interprétation correcte des philosophies médiévales tant que l'on n'aura pas fait précéder leur étude de celle des philosophies arabes qu'elles réfutent ou dont elles s'inspirent. La pensée arabe et la pensée latine que nous tendons plus ou moins à isoler dans la pratique, ont été en continuité historique et l'étude que nous en faisons doit tenir compte de cette continuité plus qu'il n'a été fait jusqu'ici» (É. GILSON, *L'étude des philosophes arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique*, en *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, 1927, p. 596; citado en G.C. ANAWATI, *ibid.*, pp. 450-451).

[4] Según A. de Libera, Avicena «viene ritenuto il più grande filosofo che l'Islam orientale abbia mai avuto» (A. DE LIBERA, *Storia della filosofia medievale*, Jaca Book, Milano, 1995, p. 108).

[5] En concreto hay que resaltar el influjo y la mediación de Al-Farabi, que fue determinante para la interpretación de Aristóteles por parte de Avicena, pues según refiere este último en su autobiografía, la lectura de Al-Farabi le dio la clave para entender la *Metafísica* de Aristóteles. Como recalca De Libera, «Vicino a Farabi, [Avicenna] ha accentuato o sviluppato la maggior parte delle sue intuizioni: possiamo parlare in questo senso di un pensiero 'alfarabo-avicenniano'. Ma egli ha dato anche prova di una effettiva originalità e di un genio speculativo raramente eguagliato. Tutti i pensatori del mondo islamico posteriori ad Avicenna ne hanno subito, da vicino o da lontano, l'influenza» (A. DE LIBERA, *ibid.*, p.110).

[6] «Tradotto in latino nel XII secolo, Avicenna ha esercitato una profonda influenza sull'Occidente medievale, ove la più parte dei testi del suo *Libro della guarigione* sono stati messi in circolazione prima del *corpus* aristotelico. Più che Aristotele, è Avicenna che ha iniziato l'Occidente all'aristotelismo, per non dire alla filosofia tout court» (A. DE LIBERA, *ibid.*, p. 108); «'Maestro e principe dei filosofi' secondo l'espressione di Ruggero Bacone, Avicenna è stato la causa del primo grande choc culturale che l'Europa abbia subito dopo la 'Rinascita del XII secolo': la teologia e la filosofia occidentale dei secoli XIII e XIV sarebbero impensabili senza di lui» (*ibid.*, p. 110). «Le treizième siècle n'a pas été seulement l'âge d'or de la théologie scolastique, il fut aussi, et du même coup, l'une des grandes époques de la métaphysique. Il le fut, dans une large mesure, grâce à l'exemple qu'avait donné Avicenne» (É. GILSON, *Avicenne en Occident au Moyen Age*, en *Oriente e Occidente nel Medioevo: filosofia e scienza. Convegno Internazionale* 9-15 aprile 1969, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1971, p.88); «Avicenne a permis à nos plus grands théologiens scolastiques, en le dépassant, mais à son exemple et avec son aide, de créer dans un ordre où l'invention est si rare, celui de l'ontologie et de la théologie naturelle qui la couronne» (*ibid.*, p. 89).

Tomás de Aquino se inspiró de modo considerable en Avicena, particularmente en cuanto a su teoría de la división de las ciencias especulativas, que ahora nos ocupa, pero también en cuanto a su metafísica[7] y su teoría del conocimiento en general[8]. El influjo de Avicena en el Aquinate se hace sentir sobre todo en sus primeras obras, en las que abundan las citas y las referencias explícitas al filósofo persa, sea en sus obras más amplias, como el Comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo o en la *Summa contra Gentiles*, sea en sus opúsculos filosóficos, como el *De ente et essentia* y el *De principiis naturae*, así como en sus *Quaestiones Disputatae* (*De Veritate*, *De Potentia*), y en sus comentarios a Boecio (sobre todo el comentario al *De Trinitate*[9]). Es cierto que con el paso del tiempo Tomás se irá distanciando de Avicena, e incluso adoptará una posición más polémica respecto al mismo[10]. Sin embargo, no puede negarse que el Aquinate asimiló e incorporó en su propia síntesis todos aquellos elementos válidos que en-

---

[7] «Di fatto, Avicenna è il primo autore a proporre un vero sistema di metafisica» (A. DE LIBERA, Storia…, p. 112).

[8] «En la formación de la teoría tomista del conocimiento Avicena tiene un puesto y un hondo significado» (A. LOBATO, *Avicena y santo Tomás* (III), en «Estudios Filosóficos», 5 (1956), p. 551).

[9] Una prueba de ello, además de las citas o referencias explícitas de Tomás de Aquino a Avicena (en diez ocasiones a lo largo de toda la obra), nos la ofrece B. Decker en su edición de dicha obra del Aquinate, en la que aparecen a pie de página varias citas de textos de Avicena que se asemejan notablemente a los del Doctor Angélico, y que seguramente le sirvieron a este último de fuente de inspiración, más aún, de consulta directa. Elders también hace notar este hecho, al afirmar: «Especially while writing the text of qq. 5 and 6 St. Thomas had constantly at hand the text of Aristotle's main treatises as well as the works of Avicenna and Averroes» (L. ELDERS, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' 'Expositio in Boethii de Trinitate'*, Herder, Roma, 1974, p. 23). En concreto, «there are 10 quotations from Avicenna but these are very long and point to a considerable influence» (*ibid.*, pp. 23-24).

[10] Se ha destacado que generalmente la actitud de Tomás respecto a Avicena es bastante benigna y positiva, de una cierta afinidad y simpatía, de «una actitud acogedora y abierta para con el filósofo árabe, cuya obra tiene tanta proximidad – y dista tanto al mismo tiempo – con la obra de Aristóteles, el filósofo por excelencia» (A. LOBATO, *Avicena y santo Tomás. Presencia del filósofo árabe en las primeras obras del aquinatense*, en «Estudios Filosóficos», 4 (1955), pp. 75-76); «Avicena, para Tomás, merece aprecio por la profundidad de su pensamiento. Repetidas veces le distingue con un epíteto que revela la agudeza de su ingenio filosófico: *sutil*» (*ibid.*, p. 76). ¿De dónde, pues, puede venir el declive de la presencia de Avicena en las obras del Aquinate? «Grabmann ha notado que este movimiento de simpatía en Tomás como en Alberto, prevalece en las primeras obras, y va en declive en la medida en que su filosofía se desliga más de las fuentes y se hace más personal» (*ibid.*, p.75). Si bien esta apreciación es válida, sin embargo lo que ocurre en ocasiones, sobre todo en las obras más maduras, es que Tomás de Aquino incorpora y usa la doctrina de Avicena y de los otros autores, adaptada según sea el caso, sin hacer referencia explícita de la fuente de la cual proviene, de modo que se hace más difícil captar su presencia.

contró en el sabio islámico, al cual estudió y conoció amplia y profundamente[11].

Una vez sentadas estas observaciones preliminares, pasemos a comentar brevemente los textos en los que encontramos expuesta la doctrina de Avicena sobre la división de las ciencias especulativas. Nos limitaremos a dos textos, que creemos los más representativos al respecto: el primero tomado del *Liber de philosophia prima sive scientia divina*[12], y el segundo del *Liber de anima seu sextus de naturalibus*[13]. Ambos forman parte de la monumental y enciclopédica obra *Kitab al-Shifa'* (*Libro de la curación*[14]), cuyo título fue latinizado con el nombre de *Sufficientia*[15].

---

[11] En efecto, como dice Lobato en su amplio e interesante estudio, publicado en tres partes, sobre la relación entre Avicena y Tomás, «El Aquinatense conoce a fondo la filosofía de Avicena, que tiene en Occidente, ya antes de él, larga trayectoria, y salva, incorporándola a su propio pensamiento, toda aportación positiva, al propio tiempo que condena sus desvíos. Cornelio Fabro, en su estudio sobre la noción de participación, considera detenidamente a Avicena como una de las fuentes del tomismo, por la amplitud del influjo ejercido sobre la primera formación especulativa de Tomás de Aquino. La contribución aviceniana a la filosofía tomista es, en algunos puntos centrales, paralela a la de Aristóteles y Platón» (A. LOBATO, *Avicena y santo Tomás…*, en «Estudios Filosóficos», 4 (1955), pp. 49-50). Por su parte, Gilson concuerda con Lobato al afirmar que el influjo de Avicena en Tomás de Aquino «fut précoce, profonde et durable» (É. GILSON, Avicenne en Occident…, p. 80), y pone como ejemplo y prueba de ello el válido estudio de A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon st. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1931, al cual se podrían añadir otros (por ejemplo M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1948, con sus estudios anexos sobre el principio de individuación y la distinción real de ser y esencia; y C. FABRO, *Intorno al fondamento della metafisica tomistica*, en «Aquinas», 3 (1960), pp. 90-106).

[12] La edición que usaremos a lo largo de nuestro análisis es la llevada a cabo por S. van Riet: AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, vol. 1, Peeters-Brill, Louvain-Paris, 1977.

[13] El texto que emplearemos es el de la edición crítica de la versión latina, llevada a cabo por S. Van Riet: AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, vol. 1, Peeters, Louvain, 1972.

[14] Según G. Verbeke, el sentido de este título es el siguiente: para Avicena, la filosofía, y sobre todo la metafísica, es la medicina del espíritu; su carácter es así *terapéutico*, pues conduce a la curación del hombre de los males del espíritu: la duda, la incertidumbre y el error (cf. G. VERBEKE, *Le statut de la métaphysique*, en AVICENNA LATINUS. Liber de philosophia prima…, p. 1*).

[15] Es ya de por sí elocuente e ilustrativo el elenco de los tratados que forman parte de esta obra que sin duda puede considerarse la principal y más influyente de Avicena. Están divididos en cuatro partes: la *Lógica* (que correspondería al *Organon* aristotélico), la *Física* (con ocho tratados: el primero, de carácter general, fue el que recibió concretamente el nombre de *Sufficientia*; el sexto, por su parte, corresponde al *De anima*, que comenta al homónimo de Aristóteles), la *Matemática* (que consta de cuatro tratados, equivalentes al *Quadrivium* de la Escolástica), y la *Metafísica* (la *philosophia prima* o *scientia divina*). Como puede observarse, en esta *summa* se sigue el esquema de la división tripartita de las ciencias especulativas que había sido propuesto por Aristóteles, con el añadido de la Lógica.

1. El *subiectum* de la metafísica en el *Liber de philosophia prima*

Avicena, en el *Shifa'*, lleva a cabo una paráfrasis de Aristóteles, pero de un modo original, diverso al que encontraremos en Averroes o en Tomás de Aquino. En efecto, no se trata de un comentario o una glosa del texto aristotélico, siguiendo la pauta del mismo, sino más bien de una exposición sistemática y ordenada de la doctrina del Estagirita, lo cual denota un conocimiento profundo de ésta y una excepcional capacidad de síntesis[16].

En este sentido, llama la atención que el primer tema que afronta Avicena en su *Liber de philosophia prima* es precisamente el del objeto (*subiectum*) de la metafísica, y lo hace confrontando esta ciencia con las demás. En primer lugar distingue entre las ciencias especulativas y las prácticas, y entre las primeras establece una división tripartita, calcada de la que hemos visto en Aristóteles y en Boecio:

> «Et diximus quod speculativae comprehenduntur in tres partes, in naturales scilicet et doctrinales et divinas; et quod suum subiectum naturalium est corpora, secundum quod moventur et quiescunt, et quod de eis inquiritur est accidentalia quae accidunt eis proprie secundum hunc modum; et quod suum subiectum doctrinalium est vel quod est quantitas pure, vel quod est habens quantitatem, et dispositiones eius quae inquiruntur in eis sunt ea quae accidunt quantitati ex hoc quod est quantitas, in definitione quarum non invenitur species materiae nec virtus motus; et quod divinae scientiae non inquirunt nisi res separatas a materia secundum existentiam et definitionem»[17].

Este pasaje que acabamos de citar es muy elocuente, pues representa el testimonio ideal de la continuidad de la línea que estamos siguiendo desde Aristóteles hasta Tomás de Aquino. Puede observarse cómo este texto representa una expresión bastante más clara, elaborada y lograda que los que habíamos visto en el Estagirita y en Boecio, si bien la doctrina en el fondo es casi idéntica. La aportación de Avicena estriba en que, en primer lugar, habla explícitamente del *subiec-*

---

[16] Como dice G. Verbeke en su introducción a la versión latina del *Liber de philosophia prima*, «Avicenne voulait un exposé systématique, abordant dans un ordre cohérent les différents problèmes et donnant ainsi une explication radicale de la totalité du réel, y compris le problème de la création et de la nature de Dieu» (G. VERBEKE, *ibid.*, p.1*).

[17] AVICENNA LATINUS. Liber de philosophia prima…, p. 2, ll. 20-30. En lo sucesivo vamos a omitir las referencias al texto de Avicena, al que seguimos de cerca, exponiéndolo a modo de paráfrasis.

tum de cada una de las ciencias, asignando a la física los cuerpos, a la matemática la cantidad o lo dotado de ésta, y a la metafísica las cosas separadas de la materia tanto en la realidad (*secundum existentiam*) como en la mente (*secundum definitionem*).

Por otra parte, al determinado *subiectum* de cada ciencia, Avicena yuxtapone la perspectiva, el enfoque o *formalidad* según la cual éste es estudiado: la física estudia los cuerpos en cuanto que están sujetos al movimiento (en cuanto que se mueven y reposan), así como lo que podríamos llamar sus accidentes propios o simplemente sus propiedades (los accidentes que les sobrevienen propia y precisamente en cuanto que son móviles); la matemática estudia la cantidad o lo que tiene cantidad, y lo que le compete o es propio de la cantidad en cuanto tal, en cuya definición no se encuentra ni el aspecto material ni el dinamismo del movimiento (es decir, la matemática prescinde de ambos elementos, los cuales en cambio se daban en los objetos de la física). En el caso de la ciencia divina, Avicena por el momento no especifica sino el hecho de que ésta estudia sólo lo que se encuentra separado de la materia tanto según la existencia como según la definición.

Como puede observarse, en esta división de Avicena no aparece de modo tan explícito como en Aristóteles y Boecio la especificación de las ciencias en función de la relación de sus objetos con la materia y el movimiento, si bien estos términos siguen apareciendo en este texto. Asimismo, por lo menos en este pasaje, no se pone énfasis en el estatuto entitativo-epistémico de los objetos de cada ciencia (por ejemplo, en el caso de la matemática, no se menciona su carácter abstracto), fuera del caso de la metafísica.

A continuación, Avicena se dedica a estudiar en particular la *scientia divina*, en la cual se buscan las causas primeras de los entes físicos y de los matemáticos, así como la causa de las causas y el principio de los principios, que es Dios. A este respecto aclara que hay que distinguir entre lo que constituye el *subiectum* de una ciencia, lo que se estudia de éste, y los principios de los que se parte al hacer este estudio, haciendo referencia a lo que dijo en su comentario a la *Analytica Posteriora*.

Acto seguido, Avicena plantea tres preguntas que pretende resolver en esta especie de proemio de su obra:

a) cuál es el *sujeto* de la *scientia divina*, si se trata de la esencia del primer principio (es decir, de Dios), de modo que se busque el conocimiento de sus propiedades y acciones (sus atributos), o si se trata de otra cosa distinta.

b) cuál es la naturaleza o el carácter de esta ciencia: se trata de establecer su carácter *sapiencial*, por ser la más cierta y la primera de entre las ciencias (*philosophia prima*), y también porque ofrece la garantía de los principios de las demás ciencias.

c) cuáles son sus propiedades: la metafísica, en cuanto sabiduría, se encontrará por encima de las demás ciencias, por razón de su objeto (el más excelente de todos), por su grado de certidumbre, y por ser la ciencia de las causas primeras de todas las cosas (*scientia primarum causarum totius*); asimismo, se pregunta cómo estas tres propiedades (su prioridad o excelencia, su certidumbre y su carácter supremo) pertenecen a esta misma y única ciencia[18].

Vamos a centrar nuestra atención en la respuesta que da a la primera cuestión, pues es la que más viene al caso para nuestro estudio.

Avicena parte de la constatación de que cada ciencia tiene un *subiectum* que le es propio. Ahora bien, ¿cuál es el que corresponde a la metafísica? Parecería que se debería tratar de Dios, pero en seguida Avicena lo excluye, ya que el sujeto es aquello que se da por supuesto, lo que ya se conoce por algún otro conducto, de modo que la ciencia no se dedica sino a estudiar las propiedades (*dispositiones*) de este sujeto. Éste no es el caso de Dios, pues no se da por supuesto, ni tampoco es buscado ni conocido por medio de ninguna otra ciencia, sino que más bien la determinación su existencia es uno de los objetivos que se buscan en esta ciencia (es decir, la metafísica). Por otra parte, Dios no es conocido por sí, pues no es evidente en sí mismo, pero tampoco nos es totalmente desconocido o inaccesible, pues si no, no podríamos ni suponer que existe.

A continuación Avicena plantea una distinción que se había perfilado ya en Aristóteles, y que veremos luego adoptada ampliamente por Tomás de Aquino: la investigación sobre algo se lleva a cabo de dos modos. Por una parte se investiga si este algo existe; por otra, se estudian sus propiedades. Si en una ciencia se indaga sobre la existencia de algo, este algo no puede ser el *sujeto* de tal ciencia, ya que ninguna ciencia puede establecer la existencia de su *sujeto*[19]. En cuanto a

---

[18] Es evidente la semejanza de este pórtico de la metafísica de Avicena con el proemio del comentario a la *Metafísica* de Aristóteles llevado a cabo por Tomás de Aquino, por lo que parece más que probable que el Aquinate se haya inspirado bastante en el mismo.

[19] En este punto Avicena sigue fielmente a Aristóteles, a quien cita aquí casi literalmente, aunque sin referirlo de modo explícito. Este aspecto es característico de Avicena, al menos en comparación con Tomás de Aquino, quien en cambio suele hacer referencia no sólo al autor citado, sino también a la obra, e incluso al libro o parte más determinada de la misma.

la cuestión sobre la existencia de Dios, dice Avicena, ésta no puede ser afrontada sino en la metafísica, ya que ésta se dedica a investigar las cosas que existen totalmente separadas de la materia, y ya se vio en los tratados de la física que Dios no es un cuerpo ni la virtud de un cuerpo, sino que está separado de la materia y de cualquier tipo de movimiento. Por tanto, la pregunta sobre la existencia de Dios debe ser tratada por esta ciencia, ya que la aproximación de la física no era la adecuada, pues lo que allí se ve respecto de Dios trasciende el objeto y el horizonte de la física, y no es sino una anticipación y un estímulo de cara a la metafísica.

Una vez establecido que Dios no puede constituir el *subiectum* de esta ciencia, Avicena se pregunta si tal *subiectum* puede consistir en las causas últimas de las cosas que existen, y descarta también esta hipótesis, que había sido sostenida por otros. En efecto, la metafísica no se dedica a estudiar las propiedades de las causas últimas o *absolutas* en cuanto tales, ya que estudia aspectos que no son propios de las causas mismas en cuanto tales, como lo universal y lo particular, la potencia y el *effectum*[20], lo posible y lo necesario, etc. El estudio de estos aspectos no compete sino a la metafísica, pues no son propiedades ni de las cosas naturales ni de las *doctrinales* (es decir, las matemáticas), ni tampoco de las ciencias prácticas.

Por otra parte, prosigue Avicena, la ciencia de las causas en cuanto tales (*absolute*) se adquiere después de la ciencia que estudia las causas de las cosas causadas. Sin embargo, tampoco la metafísica tiene como *subiectum* las causas últimas, aunque no hay otra ciencia que estudie tales causas. En cambio, si se estudian las causas en cuanto que tienen ser, y las propiedades que se siguen de ello, entonces el ente, en cuanto que es ente, sería el sujeto de tal ciencia. Con esta hipótesis Avicena concluye el primer capítulo.

Una vez descartadas las posiciones inadecuadas respecto al *subiectum* de la metafísica, Avicena, en el capítulo segundo, se dedica a establecer positivamente tal *subiectum*. Para ello, vuelve a comparar la metafísica con las otras dos ciencias especulativas y con la lógica, para determinar, por contraste, lo que es propio de la filosofía primera.

a) El *subiectum* de la *ciencia natural* es el *cuerpo*, pero no en cuanto que es ente, ni en cuanto que es sustancia, ni en cuanto com-

[20] Llama la atención el matiz, no indiferente, que se da a la oposición aviceniana entre potencia y *efecto*, en vez de la oposición entre potencia y *acto* de la que habla Aristóteles, y en pos de él Tomás de Aquino.

puesto por sus dos principios: la materia (*hyle*) y la forma, sino en cuanto que es sujeto del movimiento y del reposo o subyace a ambos.

b) El *subiectum* de la ciencia *doctrinal* (*matemática*), en cambio, es la medida y el número, tanto si se entienden o conciben prescindiendo de la materia (*absque materia*, es decir, de modo abstracto), como si se conciben en la materia. En la *matemática* no se busca determinar si la medida y el número se entienden al margen de la materia o en ella, sino que se dedica a estudiar sus propiedades una vez que se da por supuesto lo anterior.

c) El *subiectum* de la lógica, por último, está constituido por las *intenciones segundas* (*intentiones intellectae secundo*), que se oponen a las *intenciones primeras*, por ser medios de conocimiento (por ellas se procede de lo conocido a lo desconocido), y no por su carácter intencional (en cuanto conocidas, en cuanto que tienen un ser inteligible, inmaterial).

Así, por exclusión, se llega al *subiectum* de la metafísica, pues no existe otra ciencia especulativa fuera de las anteriores sino ésta. Queda pendiente, pues, la consideración de la sustancia en cuanto que es ente o sustancia, o del cuerpo en cuanto sustancia; de la medida y del número en cuanto que tienen el ser, y de qué modo lo tienen; de las cosas formales (las entidades lógicas, los entes de razón) que no existen en la materia – si se dan en la materia, no es en la corpórea – , cuál es su modo propio de ser. Todo ello no puede ser objeto (*subiectum*) de alguna ciencia de lo sensible (la física), ni de lo que tiene ser en lo sensible (la matemática)[21], ya que es propio de todo lo que tiene el ser separado de la materia. Y aquí Avicena presenta su concepción característica de la *separatio*, la cual encontraremos luego referida con cierta frecuencia por Tomás de Aquino: el ser de la sustancia, en cuanto que es simplemente sustancia, no depende de la materia, pues en caso contrario no habría sustancia fuera de la sensible. También el número se da en lo sensible y en lo no sensible, y por tanto el número en cuanto tal no depende de lo sensible ni de lo no sensible; la medida es una noción común, ya que puede entenderse como la dimensión constituti-

[21] En este pasaje Avicena hace referencia a la *aestimatio*. Parece que en este caso se refiere a la *simple aprehensión*, a lo que Tomás de Aquino, refiriéndose a los árabes, llama *imaginatio intellectus* (cf. *De spirit. creat.*, a.9 ad 6; *In I Sent.*, d.19 q.5 a.1 ad 7; *De Verit.*, q.14 a.1; *In I Post. anal.*, lc.1). Avicena caracteriza la *aestimatio* como una *expoliatio a sensibilibus*, es decir, como una abstracción de lo sensible, lo cual es propio precisamente de la simple aprehensión, la primera operación del entendimiento. Volveremos sobre esta noción al analizar el segundo texto de Avicena (cf. *infra*, nota 32).

va del cuerpo natural o como la cantidad continua que se predica de la línea, la superficie y el cuerpo limitados. Si bien el primer tipo de medida no puede existir sino en la materia, el segundo, al menos en cuanto a su consideración, no depende de la materia. Por último el sujeto de la lógica considerado en sí mismo tiene un ser más allá de lo sensible.

Una vez sentado lo anterior, Avicena pasa a determinar cuál es concretamente el sujeto de la metafísica, al cual corresponden las *dispositiones* y las propiedades comunes, diciendo que no puede ser sino el *esse* (en este caso se podría traducir, a nuestro juicio, como el *ente*). En efecto, algunas de estas *dispositiones* son sustancias, otras son cantidades, y otras son otros de los predicamentos, y de ellas no puede haber una *intentio* común fuera de la *intentio essendi*. Algo semejante ocurre con las nociones que son comunes a todas las ciencias, y que no son consideradas por éstas en sí mismas o en cuanto tales (por ejemplo lo uno en cuanto que es uno, o lo mucho, o lo conveniente o inconveniente, lo contrario, etc.); tales nociones son usadas por las diversas ciencias, pero éstas no consideran cuál es su modo de ser, ya que no son accidentes propios de los sujetos de tales ciencias particulares, ni son propias de algún predicamento, ni pueden ser accidentes de algo que no sea sino el ser (*esse*) en cuanto que es ser (*esse*)[22].

Avicena concluye de lo anterior que el ente en cuanto ente (*ens, inquantum est ens*) es común a todas estas cosas, y que debe considerarse como el sujeto de la metafísica, y que no hace falta en este caso averiguar si existe y qué es (*an sit et quid sit*), sino que simplemente debe darse por supuesto tanto que existe (*quia est*) como qué es (*quid est*). Por tanto, el primer sujeto de esta ciencia es el ente en cuanto ente, y lo que esta ciencia busca es lo que se sigue del ente en cuanto ente de modo absoluto (*sine condicione*): por una parte, algunas cosas son como sus *especies*[23], como la sustancia, la cantidad y la cualidad, ya que el ser (*esse*) no necesita ser dividido en algo antes que en tales *especies* (es decir, se trata de los géneros supremos del ente); por otra parte, otras cosas son como sus accidentes propios, como lo uno y lo mucho, la potencia y el *efecto*, lo universal y lo particular, lo posible y lo necesario. Cuando el ente recibe estos accidentes y se une con ellos,

---

[22] De nuevo creemos que el *esse* empleado por Avicena (si es que la versión del árabe es correcta) en este caso equivaldría a *ens*, de modo que se referiría aquí al ente en cuanto ente, como Aristóteles. Así lo sugiere la frase sucesiva, en la que se habla ya del *ens inquantum est ens*, fórmula que empleará también Tomás de Aquino.

[23] Para evitar este término, que parecería implicar la concepción del ente como un *género*, Aristóteles y Tomás de Aquino prefieren hablar de *modos de ser*.

no se convierte por ello necesariamente en algo natural, o matemático, o moral, o algo semejante[24].

Una vez establecido el sujeto de la metafísica, Avicena se plantea una posible objeción: si el ente es el sujeto de esta ciencia, la metafísica no puede establecer cuáles son los principios del ser, ya que la ciencia no se dedica a estudiar los principios, sino lo que se sigue de éstos; a lo cual responde que en este caso el estudio de los principios no es sino la investigación de lo que se sigue de este sujeto (el ente), ya que respecto de la naturaleza del ente considerado en sí mismo (*absolute*), no se implica ni excluye ningún principio determinado, sino que cualquiera de éstos es accidental y es algo que se sigue de las propiedades del ente, ya que un principio no puede ser más general que el ente. Tampoco, para que algo sea principio, es necesario que sea natural (físico), matemático, o de cualquier otro tipo. Por tanto, concluye Avicena, no existe un principio de todos los entes, porque en el caso de que existiera, debería ser principio de sí mismo. El ente considerado en sí mismo (*absolute*) no tiene principio, si bien todo ente que conocemos tiene principio. Por tanto, todo principio es particular (es sólo principio de algunos entes), y así la metafísica no se dedica a buscar los principios del ente considerado en sí mismo (*absolute*), sino sólo los principios de algunos entes, como son los principios de las demás ciencias particulares. En efecto, aunque las demás ciencias no prueben la existencia de sus principios generales, los cuales se extienden a todas las cosas que son estudiadas por tales ciencias, sin embargo demuestran la existencia de los principios de las cosas que caen bajo su consideración.

De lo anterior se sigue que la metafísica debe dividirse en varias partes: unas estudian las causas últimas, en cuanto que son causas de todo ente (*esse*) causado en cuanto es ente (*esse*)[25]; otras estudian la causa primera, de la que *fluye*[26] todo ser causado en cuanto causado (y no en cuanto móvil o cuantitativo); otras estudian las propiedades del ente (*dispositiones quae accidunt esse*); y otras estudian los principios de las ciencias particulares (ya que los principios de las ciencias me-

---

[24] Esto alude a la *trascendentalidad* de tales propiedades, las cuales no se dan ni se reducen a un determinado género de entes, de modo que su *additio* no implica una limitación o particularización.

[25] Nótese de nuevo el uso indistinto, al menos en la versión latina, de *ens* y *esse*, lo cual será probablemente la causa de una cierta confusión entre ambas nociones en una buena parte de los *avicenistas* latinos (como, por ejemplo, Duns Scoto).

[26] Expresión significativa, que alude al emanatismo neoplatónico de que adolece Avicena.

nos generales son afrontados por la ciencia más general). Así, recapitula Avicena, la metafísica estudia las causas del ente en cuanto causado, y las propiedades del ente, y los principios de las ciencias particulares. Asimismo, la metafísica es la *philosophia prima*, ya que es la ciencia de la primera causa del ser (*esse*), la causa primera, la causa de todas las cosas, la cual es el ser (*esse*) y la unidad; la metafísica es asimismo la *sabiduría*, por ser la ciencia más noble (ya que es la más cierta) y por conocer lo más noble: Dios y las causas a Él subordinadas; y es también la *scientia divina*, por conducir al conocimiento de las causas últimas de todo el ser (*omnis esse*) y al conocimiento de Dios, y por ser la ciencia de las cosas separadas de la materia según la noción y según el ser[27], ya que el ente en cuanto ente, sus principios y sus propiedades en cuanto tales no dependen de por sí de la materia (y en este sentido son anteriores a la materia), de modo que si en esta ciencia se estudia algo que no precede a la materia, no se estudia sino en cuanto que su ser no necesita de la materia[28].

A continuación, Avicena vuelve a elencar lo que es estudiado por la metafísica, esta vez según su relación con la materia: de entre las cosas que la metafísica estudia, algunas están separadas totalmente de la materia y de sus secuelas; otras, en cambio, se encuentran compuestas con la materia, pero sin que la materia sea lo que constituye a la cosa; otras se encuentran tanto en la materia como fuera de ella, como la causalidad y la unidad, por lo cual, en cuanto a lo que tienen en común, se constata que de por sí no existen necesariamente en la materia; por último, otras cosas, como el movimiento y el reposo, son materiales, pero no son estudiadas por la metafísica en cuanto materiales, sino en cuanto al ser que tienen. Algo semejante sucede con las ciencias matemáticas – dice Avicena –, cuyo objeto existe en la materia, pero si se estudia tal objeto en cuanto material, ya no se hace desde el

---

[27] En la versión latina aparece *definitione et definitionibus*, pero al parecer se trata de un error, como se sugiere en la edición que estamos siguiendo, que en pie de página anota: «cette traduction latine gauchie s'explique aisément par la ressemblance de la graphie arabe de *hudüd* (*definitiones*) et de *wujüd* (*esse*)» (AVICENNA LATINUS, Liber de philosophia prima…, p. 16).

[28] De nuevo puede observarse la semejanza de este pasaje de Avicena con otros de Tomás de Aquino en los que ambos, siguiendo a Aristóteles, comentan los diversos nombres que recibe la metafísica. Quizá la diferencia más notable es que sólo el Aquinate usa sin reparos el término *metaphysica*, además de *scientia divina* (o *theologia*), *philosophia prima*, y *sapientia* (este último término quizá es más característico de Avicena, aunque también es usado por Aristóteles y por Tomás en otros pasajes).

punto de vista de la matemática[29]. Por último Avicena compara la metafísica con el tratado de los tópicos y con la sofística.

Como conclusión de este análisis del texto del *Liber de pilosophia prima* de Avicena, podemos decir una vez más que salta a la vista la semejanza con los textos de Tomás de Aquino en los que se trata esta temática. Como es obvio, una buena parte de esta afinidad se debe a que ambos beben de una misma fuente: la filosofía del Estagirita. Sin embargo, puede observarse también que la lectura del Filósofo por parte del Aquinate se ve enriquecida por la contribución del sabio persa.

2. El *Liber de anima* y los modos de aprehensión cognoscitiva

En el texto que vamos a presentar a continuación, nos encontramos con un contexto bastante diverso del que tuvimos en el apartado precedente. No se trata, como antes, de establecer la naturaleza y el objeto (*subiectum*) de la metafísica, como un preámbulo para el desarrollo de la misma, sino más bien de estudiar el problema, de índole gnoseológica, de la *aprehensión* cognoscitiva.

En efecto, Avicena dedica el capítulo segundo de su tratado sobre el alma (inspirado sin duda en el *De anima* de Aristóteles, pero comentado, como el *Liber de philosophia prima*, según un orden de presentación bastante libre, según Avicena considera más lógico y oportuno, y sin hacer referencia explícita a los pasajes de Aristóteles en los que se inspira) a estudiar los modos de aprehensión que se dan en nuestro conocimiento.

Avicena pretende aquí afrontar el tema de la aprehensión en general, y así afirma en primer lugar que ésta consiste en captar la forma de lo aprehendido en un modo cualquiera. A continuación la aplica al caso más particular de la aprehensión de una cosa material: en ese caso, la aprehensión consiste en captar la forma de algo abstrayéndola de la materia por medio de alguna abstracción. De hecho, dice Avicena, existen diversas especies de abstracción, y sus grados (*gradus earum*) son muy distantes entre sí. Acto seguido Avicena hace un elenco descriptivo de estos diversos tipos de abstracción:

---

[29] En este texto es donde podemos encontrar los diversos sentidos en los que Avicena atribuye una *separatio* de la materia en los objetos de la metafísica. Tomás de Aquino se inspirará en el mismo para hablar de los dos modos de entender la *separatio.* Remitimos a este respecto a otro artículo en que hemos afrontado este tema: *Lo separado como el objeto de la metafísica*, in «Alpha Omega», 1 (1998), pp. 217-242.

a) A las formas materiales, por causa de la materia, les sobreviene una serie de condiciones (*dispositiones*) y de características que no se deben a su esencia, es decir, al hecho de que éstas son formas. Por tanto, la abstracción de tales formas de la materia a veces consiste en una abstracción que no prescinde de tales condiciones, o al menos de algunas de ellas; otras veces esta abstracción es perfecta, y así se abstrae la cosa entendida tanto de la materia como de las condiciones que se siguen de ella. Avicena ofrece aquí el ejemplo de la forma humana, en la que convienen del mismo modo todos los individuos de la especie y de la que existe una única definición. Tal forma se multiplica por el hecho de que existe en diversos individuos. Sin embargo, esto no se debe a su naturaleza misma, pues en tal caso, no se podría predicar del individuo, y por otra parte, si ésta fuera propia de algún individuo, no se podría predicar de los demás. En efecto: si la humanidad fuera tal por el hecho de ser la humanidad de Pedro, entonces la humanidad no podría ser atribuida a otro individuo; por tanto, la multiplicación y división es uno de los accidentes que le sobrevienen a la humanidad por razón de la materia. Al individuo le sobrevienen además los otros accidentes: algún tipo de cantidad, cualidad, posición, lugar, todos los cuales son extraños a la naturaleza de la humanidad, pues si ésta tuviera cantidad, cualidad, posición o lugar de uno u otro modo determinado, entonces cada hombre debería coincidir con cualquier otro en tales determinados caracteres. Por tanto, concluye Avicena, la forma humana, por razón de su esencia, no debe tener los accidentes que suelen sobrevenirle, sino que se encuentra con tales accidentes por razón de la materia[30]. A la materia con la que se compone la forma ya le han sobrevenido tales accidentes (es decir, los que se siguen de la materia), y por ello el sentido abstrae la forma de la materia con tales accidentes. Sin embargo, el sentido, cuando aprehende la forma, necesita de tales accidentes, ya que no abstrae propiamente la forma de la materia, sino que hace falta que la materia esté presente para que la forma sea aprehendida en ella.

b) En el caso de la imaginación, cuando se abstrae la forma de la materia, se da una mayor abstracción, pues capta la forma sin la materia, de modo que, para que ésta (la forma) subsista en aquélla (la imaginación), no hace falta que se dé la materia, ya que, aunque la materia esté ausente o haya sido destruida, el ser de la forma se mantiene en la

[30] En este punto se encuentra un *omissum* en la versión latina, el cual es suplido y colmado por una traducción inglesa, de la que se sirve la edición que estamos usando, a pie de página (cf. *op. cit.*, p. 116).

imaginación, y así tal forma es aprehendida abstrayendo la misma del vínculo (*colligatio*) que tiene con la materia por medio de una abstracción perfecta. Sin embargo, dice Avicena, la imaginación no despoja tal forma de los accidentes de la materia[31]. En efecto: las formas que se encuentran en la imaginación, se encuentran en cuanto que son sensibles, y ello según una cierta cantidad, cualidad y posición. A la imaginación no le es posible imaginar una forma de tal modo que puedan convenir en ella todos los individuos de esa especie. Por ejemplo, el hombre imaginado se encuentra como uno entre tantos hombres; además, es posible imaginar hombres de un modo distinto a como se ha imaginado tal hombre.

c) Avicena presenta a continuación la *aestimatio*[32] como trascendiendo el orden de abstracción que acabamos de ver en la *imaginatio*, pues ésta aprehende las *intentiones* materiales que no existen en sus materias, aunque suceda que se den en algunos casos en la materia: en efecto, mientras la figura, el color, la posición, y otras semejantes, son realidades que no pueden encontrarse sino en las materias corporales (los seres corpóreos), la bondad, la malicia, lo conveniente y lo inconveniente y otras cosas semejantes, en cambio, son en sí mismas realidades no-materiales, si bien ocasionalmente sucede que se dan en la materia (son *materiatas*). La razón por la cual no son de por sí materiales, explica Avicena, es que, si fueran por sí mismas materiales, no se podrían concebir sino como dándose en los cuerpos; sin embargo, se conciben sin el cuerpo; por tanto, consta que de por sí son *no-materiales*, si bien sucede que a veces se dan en la materia. La *aestimatio* no capta ni comprende sino lo que es semejante a tales cosas. Por tanto, la *aestimatio* aprehende las cosas dotadas de materia (*materiatas*) y las abstrae de la materia, así como capta también las *intentiones non sensibiles*[33], aunque estén dotadas de materia. Por ello, tal

---

[31] Avicena en este momento hace ver la diferencia entre la abstracción propia de los sentidos externos y la de la imaginación: mientras que los sentidos no despojan la forma de la materia con un despojamiento perfecto ni verdadero (o propiamente dicho), ni la despoja de los accidentes de la materia, la imaginación sí la despojan con un despojamiento verdadero, si bien no la despoja de los accidentes de la materia.

[32] La *aestimatio* de Avicena parece corresponder aquí a la *aestimativa* de Tomás de Aquino y los escolásticos, la cual, a su vez, se relaciona estrechamente con la *cogitativa* (que no es sino la *aestimativa* elevada por el influjo del intelecto en el hombre). Ésta, a su vez, según el Aquinate, se encuentra como a medio camino y sirve como de puente entre el conocimiento sensitivo y el intelectivo.

[33] Aunque en este pasaje Avicena no explica a qué se refiere con estas *intentiones non sensibiles*, parece que corresponden a las *intentiones non sensatae* de la escolástica, o a las *intentiones quae per sensum non accipiuntur* de que habla Tomás de Aquino, refiriéndose a la *aestimativa* (cf. I, q.78 a.4). Tales *intentiones* son las que nos permiten percibir un objeto co-

abstracción es más pura y se encuentra más cerca de la simplicidad que las otras dos abstracciones (la de los sentidos externos y la de la imaginación); sin embargo, a pesar de todo la *aestimatio* no despoja esta forma de los accidentes de la materia, ya que aprehende tal forma de modo particular, tanto según su materia propia como según su relación propia con tal materia, ligada a la forma sensible y acompañada por los accidentes de la materia y por lo que se sigue de la imaginación de ésta.

d) Finalmente, Avicena hace mención de un orden superior de conocimiento, el intelectivo[34], el cual corresponde a la potencia (*virtus*) en la cual las formas que se dan en ella ni son materiales de ningún modo, ni sucede el que a veces se den en la materia, ni son formas de las cosas materiales, sino que están despojadas de todo vínculo con la materia, y así consta que tal facultad capta las formas por medio de una aprehensión despojada totalmente (*omni modo*) de la materia. Esto se evidencia por el hecho de que esta potencia abstrae de la materia (y de todas las condiciones que se siguen de ella) lo que tiene el ser en la materia, o aquello cuyo ser es material, o aquello que a veces se da en la materia, y lo aprehende todo con una aprehensión *nuda* (simple, pura, despojada de todo), como se da, por ejemplo, en el caso de *hombre*, que se predica de muchos, o cuando se aprehende una multiplicidad que tiene una misma naturaleza, y la abstrae (*sequestrat*) de toda cantidad, cualidad, lugar, o posición materiales: en efecto, si no se despojara de todo ello, no podría ser predicado de todos. En esto se diferencia la aprehensión del que juzga lo sensible, lo imaginable, lo apreciable (*aestimabilis*) y lo inteligible.

Conclusión

A la luz de los dos pasajes que acabamos de presentar y analizar, podemos ver la afinidad que existe entre el pensamiento de Avicena y el de Tomás de Aquino, sea de cara a la división de las ciencias especulativas, sea en cuanto a la abstracción que se da en las diversas facultades cognoscitivas. Por el contrario, al menos en base a estos textos, no parece que pueda sostenerse, como hace por ejemplo Elders,

---

mo conveniente o nocivo (Avicena hace referencia a esto al presentar como ejemplo de la *aestimatio* la aprehensión de la bondad y maldad, la conveniencia o inconveniencia de una cosa).

[34] Avicena no lo denomina explícitamente, pero por el contexto es más que obvio que se trata de dicho orden gnoseológico.

que en Avicena persista el supuesto paralelismo, de matriz platónica, entre la división de las cosas y la de las ciencias[35]. Al analizar el *Liber de philosophia prima*, vimos que Avicena establecía el criterio de la división de las ciencias especulativas en base al *subiectum*, es decir, no simplemente en función de la cosa estudiada, sino según el modo, la *formalidad* o el enfoque desde el cual las cosas son conocidas[36].

Por otra parte, para evitar equívocos, hay que tener presente que, si bien en Avicena se hace referencia a unos *grados de abstracción*, como vimos en el *Liber de anima*, sin embargo éstos no tienen nada que ver con la división de las ciencias especulativas. Se trata, más bien, de un estudio del proceso gnoseológico, como el mismo Elders reconoce[37]. Sería un error no sólo de anacronismo, sino incluso de interpretación, el pretender ver en Avicena un partidario o simplemente un precursor de la teoría de los *grados de abstracción* que encontraremos en la Escolástica tardía, a partir de Cayetano. Es probable que este error haya surgido de haber yuxtapuesto las doctrinas que hemos encontrado en estos dos textos, el cual podría haber sido inducido por lo siguiente: dado que puede establecerse una relación entre las ciencias especulativas y los niveles de conocimiento (la *física* dice relación a la *sensación*, la *matemática* a la *imaginación*, la *metafísica* a la

---

[35] «Avicenna's account is dominated by the thought that the division of sciences must be based upon the division of things» (L. ELDERS, Faith and Science…, p. 92). Ya que no se puede dar por buena esta *premisa*, tampoco es legítima la conclusión: «[St. Thomas] changes the perspective: for him the object qua object is constituted by man's intellectual activity. In a masterful synthesis he overcomes the aborted attempts at a solution by previous philosophers and states that the division of sciences is not necessarily consequent upon the gradation of ontological perfection» (*ibid.*). Muchas veces se comete un error semejante por el afán de acentuar la novedad del Aquinate respecto de sus predecesores. Si bien Tomás de Aquino no es un simple repetidor de las doctrinas ajenas, y su síntesis filosófica contiene numerosos aspectos originales e incluso novedosos, sin embargo tampoco se puede negar el influjo y la aportación positiva, bien integrada y asimilada dentro del propio sistema, de los autores que constituyen la plataforma en la que se basa y el *humus* en el que se nutre tal síntesis tomista.

[36] El *subiectum* corresponde a lo que Elders llama *objeto*: «The object is not the thing as such, but the thing in as far as it is attained by the act of knowledge» (*ibid.*, p. 92). Elders pone el acento en el segundo término (es decir, el acto de conocimiento), pero no hay que olvidar al primero (la cosa que se conoce), con el que es necesario que exista una proporción. El objeto en cuanto tal dice relación tanto a la cosa como a la facultad cognoscitiva; de ahí su carácter intencional, y su papel como *intermediario* entre ambos polos (sin caer, sin embargo, en el representacionismo). El objeto no es de por sí algo distinto de la cosa, sino que es la cosa en cuanto conocida o cognoscible. La diferencia entre cosa y objeto no es *real*, sino más bien *intencional*.

[37] «In his *De anima* II Avicenna distinguishes between four levels of abstraction by which he means the different ways in which the forms are progressively separated from matter in the process of knowledge» (*ibid.*, p. 105).

intelección[38]), esto podría dar pie a confundir ambos planos, y atribuir el grado de abstracción propio de cada facultad cognoscitiva a lo que constituye el objeto propio de cada ciencia.

Sommario: *Dopo aver studiato l'argomento della divisione delle scienze speculative in Aristotele e Boezio, riprendiamo la marcia della nostra ricerca presentando il pensiero di Avicenna al riguardo. Bisogna ammettere l'importanza del suo contributo per lo sviluppo della filosofia, e in modo particolare la metafisica, nell'occidente medievale, senza il quale non si può cogliere la continuità e i cambiamenti progressivi nelle diverse edizioni di questa scienza regina del sapere razionale umano. Avicenna insisterà a ragione nell'importanza del* subiectum scientiae *per stabilire la divisione delle scienze speculative, e metterà in rilievo il soggetto proprio della metafisica, cioè l'ente in quanto ente. In un altro contesto, vedremo come Avicenna parlerà dei diversi* gradi di astrazione *nelle varie facoltà conoscitive, ma senza mettere questa dottrina in rapporto con la questione della divisione delle scienze, come invece faranno successivamente altri autori, confondendo forse questi due livelli di riflessione.*

Parole chiave: Avicenna, metafisica, epistemologia, divisione delle scienze, gradi di astrazione.

Palabras clave: Avicena, metafísica, epistemología, división de las ciencias, grados de abstracción.

[38] El mismo Aquinate propone tal relación (cf. *In Boetii De Trinitate*, q.6 a.2).